

# Introduzione

## Il ritorno dell'evento

MICHELE DI MARTINO

SOMMARIO: 1. La storia, tra continuità e discontinuità, 11 – 2. La questione dell'evento nella filosofia contemporanea, 15 – 3. Attraverso il linguaggio, i due fronti dell'evento, 24 – 4. L'evento, un ritorno?, 31.

### 1. La storia, tra continuità e discontinuità

Nel 1974 Pierre Nora pubblica un articolo dal titolo *Il ritorno dell'evento*<sup>1</sup>, facendo riferimento alla ricomparsa della categoria di evento nella storiografia contemporanea dopo che gli storici più eminenti della prima metà del Novecento, come per esempio Henri-Iréné Marrou, o Lucien Febvre e Fernand Braudel della scuola delle *Annales*, l'avevano espunta in favore di una concezione della storia intesa come “lunga durata”, vale a dire come narrazione complessa, omogenea e unitaria nella sua struttura e priva di vere e proprie rotture. Il termine evento era comparso per la prima volta nei testi degli storici positivisti nella seconda metà dell'Ottocento, secondo un'accezione segnatamente scientifica: l'evento storico non sarebbe altro che il «“dato di fatto” puro» che giunge fino a noi, «attraverso il

1. P. Nora, *Le retour de l'événement*, in Id., J. Le Goff, *Faire de l'histoire. Nouveaux Problèmes*, Gallimard, Paris 1974, pp. 210-228; trad. it. di I. Mariani, *Il ritorno dell'avvenimento*, in *Fare storia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 139-158. Anche se il termine *événement* nel volume citato viene tradotto con “avvenimento”, preferiamo qui tradurre con “evento”, rispettando la distinzione che il francese stesso opera tra *avènement* e *événement*.

veicolo di una cronaca o di un documento, rimanendo incontaminato, cioè senza essere interpretato e assimilato in un nuovo contesto»<sup>2</sup>. Facendosi strada la consapevolezza del carattere utopico di una storia fatta senza interpretante e sulla scorta di certa filosofia della storia tedesca (sono di riferimento pensatori come Weber o Dilthey da una parte e Hegel dall'altra), gli storici successivi si scagliano con forza e non senza successo contro la mancanza di profondità della prospettiva positivista finché, tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, la storiografia torna ad essere abitata dalla categoria di evento. Poiché «la presa in conto della struttura ha obbligato la storia a non essere più “eventuale” nel vecchio senso del termine»<sup>3</sup>, l'evento che Nora mette in questione, sancendone il ritorno, non è più quello del positivismo, ma è qualcosa di più problematico. Lo storico contemporaneo, a partire dagli anni Ottanta in maniera sempre più consistente, lavora quindi sulla base di un quadro teorico che contempla assieme struttura ed eventi, grazie a cui la storia è “costretta” a «non limitarsi a dipanare il filo di una continuità, ma a far intervenire la *discontinuità* attestata dall'evento»<sup>4</sup>.

Il termine latino *eventus*, da *evenire*, rimanda a qualcosa di avvenuto, di compiuto, a un esito o un risultato. Dal punto di vista semantico sembrerebbe quindi sovrapporsi al termine italiano “fatto”, formato anch'esso da un participio passato. Eppure, tutto del modo in cui la questione dell'evento fa irruzione sul finire dell'Ottocento induce a pensare che si tratti di qualcosa di più. Se l'evento è quel fatto particolare capace di produrre una *discontinuità*, una rottura nella continuità strutturale del processo storico, non si tratta più semplicemente di qualcosa di compiuto, come esito di premesse in qualche modo rintracciabili, ma di un “accadimento” che, segnando un punto di svolta,

2. C. Violante, *La conoscenza storica secondo Henri-Irénée Marrou*, in H.-I. Marrou, *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1997, p. XVIII.

3. M. Zarader, *L'événement, entre phénoménologie et histoire*, in «Tijdschrift voor Filosofie», juin 2004, n. 2, p. 287-321, p. 305. L'articolo non è tradotto in italiano, perciò tutte le volte che è citato si tratta di una traduzione nostra.

4. *Ibidem*.

porta con sé un elemento di novità non riducibile al “prima”, al punto da segnare esso stesso la separazione, la cesura tra il “prima” e il “dopo”. Quindi, sebbene per un verso il positivismo intenda fare un uso scientifico, “oggettivistico” della categoria di evento, per altro verso, l’evento è precisamente ciò che per antonomasia, in virtù della sua irriducibilità a delle premesse, si sottrae alla «sfera dell’oggettività, non appartiene a un passato in sé che lo storico si accontenta di esumare»<sup>5</sup>. Getta un po’ di luce sulla contraddizione che sembra segnare l’accezione con cui i positivisti guardano all’evento, dissolvendone la portata, la seguente osservazione di Pierre Nora:

Mosso dall’ambizione di trasferire i metodi sperimentali nell’ambito delle scienze sociali, questo gruppo di storici [i positivisti] si è proposto solo di attestare scientificamente un fatto, di ricostruirlo pazientemente per recuperare tutto il passato attraverso una serie di eventi costituiti a loro volta da una raccolta di fatti, e ricondurre la discontinuità di eventi unici alla catena di una causalità continua. È come se i positivisti avessero preso in prestito dal presente il principale degli elementi che dovevano modellare il suo volto, ma per relegare rigorosamente nel passato la sua validità; come se proprio i positivisti, per cui lo storico non doveva essere di nessun tempo e di nessun paese, avessero accusato il colpo del presente, ma per esorcizzare inconsciamente i suoi pericoli accordando all’evento il diritto di cittadinanza solo in un passato inoffensivo<sup>6</sup>.

Il termine che la storiografia positivista fa suo non costituisce un carattere peculiare della sua sola impostazione di pensiero, ma entra a far parte del suo vocabolario, per così dire, sotto la pressione del presente. Tralasciando per un momento il problema relativo alle diverse accezioni in cui il termine “evento” può essere utilizzato, è utile notare che esso comincia a farsi strada in ambito storico in concomitanza con la radicale messa in discussione filosofica dell’intera storia della metafisica che parte da Nietzsche, prosegue con Bergson e Whitehead e

5. C. Romano, *Evento*, in *Enciclopedia filosofica*, volume IV, Bompiani, Milano 2006, pp. 3874-3885, p. 3875.

6. P. Nora, op. cit., pp. 140-141.

trova il suo momento apicale in Heidegger. E, come vedremo, se c'è un termine che funziona come "leva concettuale" atta a scardinare gli assunti dell'ontologia classica è proprio quello di evento. Dalla metà dell'Ottocento ad oggi, l'evento appare sempre più come una nozione guida, come «la punta di diamante di una critica delle grandi teleologie storiche e della pretesa totalizzante che le sottende»<sup>7</sup>.

Ciò che accade nella storia della storiografia è quindi a ben vedere legato a doppio filo alle vicissitudini che hanno travagliato il pensiero filosofico da Nietzsche ai giorni nostri. Dopo secoli in cui la filosofia aveva mostrato scarso interesse per tale nozione, essa si è oggi prepotentemente imposta come una questione nei confronti della quale nessuno può concedersi di fare professione di indifferenza. Basti pensare a filosofi come Derrida e Deleuze, o a coloro che se ne sono occupati e se ne occupano nella forma di una fenomenologia dell'evento in Francia, come Marion, Benoist o Romano. Il fatto che la rivoluzione filosofica che si è consumata nell'ultimo secolo e mezzo abbia coinvolto altre discipline, come per esempio la storia, in un ripensamento radicale dei propri fondamenti e che tutto ciò abbia gravitato in gran parte attorno ad una parola, fa dell'evento una «parola epocale [*mot d'époque*]», che può forse non avere le fattezze e «la consistenza di un concetto; ma neppure deve essere intesa come una semplice parola d'ordine [*simple effet de mode*]. Quando un'epoca si raccoglie così su una parola, e vi si riconosce, occorre in genere vedervi l'indice di una questione [*question*] che le si impone»<sup>8</sup>.

Al di là delle divergenze, anche molto profonde, tra le varie prospettive con cui il tema è stato sviluppato – e di cui il volume rende almeno in parte ragione – emerge la singolare e significativa convergenza nell'uso di uno stesso termine. La nozione di evento, provvista di una indubbia carica polemica, è stata, per dir così, una sorta di cavallo di Troia con cui ad un certo punto

7. C. Romano, op. cit., p. 3874.

8. M. Zarader, op. cit., p. 289, n. 2.

la filosofia, volgendosi verso se stessa, ha fatto il suo ingresso in quell'unitario (o presunto tale) edificio dei saperi che va sotto il nome di ontologia classica o metafisica, per rimetterne in discussione da cima a fondo gli assunti.

## 2. La questione dell'evento nella filosofia contemporanea

Come si sa, la filosofia si è affermata, a partire dalla instaurazione socratico-platonica, come tentativo di costruzione di un sapere razionale, che non dovesse fare appello per giustificarsi ad elementi della tradizione, mitici o dogmatici, o a qualsivoglia autorità altra da sé. Per questo motivo essa si è imposta in antitesi alla *doxa*, mettendone in questione i fondamenti, facendoli passare al vaglio della ragione, allo scopo di stabilire un sapere certo, capace di mostrare la validità dei propri contenuti, vale a dire di esibire da sé il proprio fondamento. «È corretto chiamare la filosofia scienza della verità»<sup>9</sup>, dice Aristotele nella *Metafisica*. È ciò che ribadirà Husserl più di due millenni più tardi, affermando che «fin dai suoi primi esordi la filosofia ha avanzato la pretesa di essere scienza rigorosa»<sup>10</sup>. Il movimento di problematizzazione dell'ovvio, di tematizzazione di quel sapere che potrebbe non divenire mai oggetto di riflessione, proprio della filosofia, ha a che fare con la messa in opera di uno sguardo del tutto particolare. Il *theorein* non è interessato a questo o quell'oggetto particolare, ma all'oggetto considerato *come tale*, astratto dal proprio contesto d'uso e di senso, lavora coi concetti. Scienza universalizzante per definizione, la filosofia non ha di mira le cose concrete, ma gli enti, le cose quanto al loro essere. Tuttavia, il «grande progetto» di una scienza capace di autolegittimarsi mediante la dimostrazione dell'evidenza

9. Aristotele, *Metafisica*, Libro II, 993b.

10. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), ora in Id., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Husserliana Bd. XXV, hrsg. von T. Neon, H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987; trad. it. a cura di F. Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, ETS Editrice, Pisa 1990, p. 35.

di cui sarebbe dotato il proprio fondamento ultimo «è entrato in una crisi irreversibile alle soglie dell'epoca contemporanea. L'attività chiarificatrice della ragione, che, mirando a una verità libera da condizionamenti e presupposti inindagati, pensava di poter tutto illuminare, si è rivelata un abbaglio»<sup>11</sup>, almeno nella forma che tale attività ha assunto per tutto quel periodo che va sotto il nome di “storia della metafisica”.

Per entrare nel vivo di una discussione sull'evento, nell'ambito dei seminari di cui qui si raccolgono gli atti, ci siamo proposti di passare attraverso il pensiero di cinque autori – Bergson, Whitehead, Heidegger, Deleuze, Derrida –, affidandone la trattazione rispettivamente a Rocco Ronchi, Luca Vanzago, Roberto Terzi, Federico Leoni e Giorgio Bertolotti. Ci limiteremo, in sede introduttiva, a richiamare le modalità peculiari con cui ciascuno degli autori citati si è accostato all'evento.

a) Bergson, nell'introduzione ad uno dei suoi saggi più famosi, *L'evoluzione creatrice*, lamenta l'incapacità della filosofia di pensare la vita: «in realtà – scrive – avvertiamo distintamente che nessuna delle categorie del nostro pensiero – unità, molteplicità, causalità meccanica, finalità intelligente ecc. – può applicarsi esattamente alle cose della vita». E, poco oltre, aggiunge che «invano cerchiamo di costringere il vivente entro i nostri schemi»<sup>12</sup>. Un tale difetto del pensiero filosofico, che nel contesto specifico si riferisce alla filosofia evoluzionista, sarebbe in ultima istanza connesso con il modo in cui la metafisica ha pensato l'essere. L'essere dell'ente, il *come tale* dell'oggetto, ricavato per astrazione, si colloca su un piano statico-analitico. Ci si interdice così l'accesso alla realtà, che è invece essenzialmente movimento. Bergson fa cominciare la metafisica con la resistenza di Parmenide alle obiezioni di Zenone, che mettevano in luce «le contraddizioni inerenti al movimento e al mutamento

11. E. Redaelli, *Evento*, in *Filosofia teoretica. Un'introduzione*, a cura di R. Ronchi, UTET, Torino 2009, p. 21.

12. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 1907; trad. it. a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 2.

così come se li rappresenta la nostra intelligenza»<sup>13</sup>. Di qui in poi, la metafisica si sarebbe prevalentemente (se non unicamente) cimentata nel tentativo di superare queste contraddizioni, finendo col «cercare la realtà delle cose al di sopra del tempo, al di là di ciò che si muove e muta»<sup>14</sup>. L'inganno contenuto in una simile impostazione consiste nel credere che con «questi schemi», vale a dire con i concetti immobili con cui lavora la filosofia, che possono avere finalità unicamente pratica, «si possa ricomporre il reale»<sup>15</sup>.

La gran parte delle aporie della metafisica derivano «dal fatto che confondiamo la speculazione e la pratica, o dal fatto che noi spingiamo un'idea nella direzione dell'utile quando crediamo di approfondirla teoricamente»<sup>16</sup>. Il modello preso qui di mira è evidentemente quello aristotelico, dove il mutamento non è altro che il succedersi di accidenti relativi ad una sostanza immobile e dove l'atto è sempre già deciso dalla potenza che lo precede. Che cosa rimane dunque inesorabilmente al di fuori dell'impostazione metafisica? La maggior parte dei filosofi, compresi «quei pochi che hanno creduto al libero arbitrio», «non giungono mai, qualsiasi cosa facciano, a rappresentarsi la novità radicale e l'imprevedibilità»<sup>17</sup>. È Deleuze a cogliere bene questo aspetto come la nota dominante del pensiero di Bergson:

Si vede come un tema lirico attraversa tutta l'opera di Bergson: un autentico canto in onore del nuovo, dell'imprevedibile, dell'invenzione, della libertà. Non c'è qui una rinuncia alla filosofia, ma un tentativo profondo e originale di scoprirne il dominio proprio, per arrivare alla cosa stessa oltre l'ordine del possibile, delle cause e dei

13. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1938; trad. it. a cura di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, p. 9.

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, p. 169.

16. H. Bergson, *Matière et mémoire*, in *Id., Oeuvres. Edition du Centenaire*, PUF, Paris 1959, pp. 159-379; trad. it. a cura di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Bari 1996, p. 4.

17. H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., pp. 10-11.

fini. Finalità, causalità e possibilità sono sempre in relazione con la cosa, una volta fatta, e suppongono sempre che «tutto» sia dato<sup>18</sup>.

La realtà, perciò, non è mai l'attualizzazione dei suoi antecedenti, l'atto di una potenza, ma *durata creatrice*. In Bergson, come sottolinea bene il contributo di Ronchi, ha luogo un "sollevamento" del cambiamento continuo, indivisibile, eterogeneo e irreversibile ad assoluto: il divenire non è più il divenire *di* un che di stabile e permanente, *di* una sostanza, ma è esso stesso l'assoluto. Se l'apparire, se il divenire mutevole e cangiante del reale è già l'essere, allora si capisce perché nell'impostazione metafisica bergsoniana si apra lo spazio per la novità assoluta: l'evento. Non questo o quell'evento particolari, ma l'evento che è l'accadere, l'apparire stesso della realtà.

**b)** Di soli due anni più giovane di Bergson, Whitehead, pur essendo a conoscenza del pensiero del filosofo francese, propone per una via autonoma un concezione dell'evento per molti versi assai simile. Matematico di formazione, giunge alla filosofia relativamente tardi, sotto la pressione di preoccupazioni specificamente matematiche e dall'interno della matematica stessa. La critica all'ontologia tradizionale è mossa da Whitehead anzitutto per il fatto che gli sviluppi più recenti dell'algebra collidono con l'imbrigliamento della realtà in quelle categorie. L'obiettivo whiteheadiano consiste quindi nella liberazione della scienza dal paradigma filosofico che inconsapevolmente adotta e che la frena. Vanzago indica nelle nozioni di identità, sostanza e accidente gli elementi portanti di quel dispositivo che si tratta di lasciarsi alle spalle. L'idea di sostanza implica infatti quella duplicazione della realtà tanto inutile quanto dannosa contro cui si scagliava anche Bergson. In linea di continuità con l'impostazione bergsoniana, alla sostanza ari-

18. G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)*, in *Les philosophes célèbres*, a cura di M. Merleau-Ponty, Editions d'Art Lucien Mazenod, Paris 1956; trad. it. a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, *Bergson (1859-1941)*, in *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001, p. 124.



stotelica Whitehead contrappone allora l'evento come effettivo «fattore unitario, che ritiene in se stesso il divenire della natura», come l'«elemento concreto primario che viene fissato nella natura»<sup>19</sup>. Il percorso whiteheadiano, dalla matematica all'epistemologia e alla metafisica, gravita attorno al ripensamento del concetto di natura: «è impossibile tener ferma la natura, e intanto contemplarla»<sup>20</sup>, afferma in uno dei suoi scritti più significativi, smascherando l'inadeguatezza dei concetti della metafisica a rendere ragione del mutamento continuo, del *processo*. La natura non è altro che l'avanzamento creativo della realtà, costituita da eventi, vale a dire da processi irreversibili, inafferrabili nella loro inidentificabilità. A differenza dell'ente come tale, non è infatti possibile «riconoscere un evento, perché, quando è passato, è passato. Potete osservare un altro evento di carattere analogo, ma l'attuale spessore della vita è inseparabile dal suo accadimento unico»<sup>21</sup>. Il passaggio, il processo, è infatti ciò che per definizione resiste all'identificabilità e alla concettualizzazione.

c) La questione dell'evento, in quanto legata alla “fine della metafisica”, raggiunge certamente il suo culmine in Heidegger. Alcune espressioni heideggeriane, peraltro, quali “metafisica della presenza”, “oblio dell'essere”, “differenza ontologica”, insieme alla nozione di *Ereignis*, hanno costituito, grossomodo dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta, una specie di ritornello che qualunque pensatore successivo che non volesse apparire obsoleto non poteva permettersi di ignorare. In termini heideggeriani, non si tratta tanto di pensare “contro” la metafisica o di rovesciarla (questo è ciò che aveva fatto Nietzsche, col risultato di portare la metafisica a compimento senza tuttavia riuscire a prenderne congedo), quanto di rilevarne e decretarne la fine. Il pensiero dell'*Ereignis* si fa strada in Heidegger nel punto di

19. A.N. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge U.P., Cambridge 1920; trad. it. di M. Meyer, *Il concetto di natura*, Einaudi, Torino 1948, p. 56.

20. Ivi, p. 14.

21. Ivi, p. 151.

esaurimento di un'impostazione di pensiero che, per così dire, si era conclusa. Ciò non significa votarsi all'irrazionalismo. Poiché «si parla contro la "logica", si crede che venga avanzata la pretesa di rifiutare il rigore del pensiero, di fare dominare al suo posto l'arbitrio degli istinti e dei sentimenti e di proclamare così come vero l'«irrazionalismo»»<sup>22</sup>. Ma non si tratta di questo, bensì di «ripensare il *logos* e la sua essenza apparsa all'alba del pensiero»<sup>23</sup>, di guardare verso ciò che il pensiero riserva dopo quella bimillenaria e ormai tramontata stagione di oblio e fraintendimenti che è la storia della filosofia. L'essere, che era sempre stato pensato sul modello dell'ente, come presenza, non è più da intendere come qualcosa di determinato, ma come puro orizzonte, come un «nulla *attivo*, caratterizzato da una specifica *motilità*»<sup>24</sup>:

Pensare propriamente l'essere esige che si abbandoni l'essere come il fondamento dell'essente a favore del dare che gioca nascosto nel disvelamento, cioè a favore dello «*Es gibt*». L'essere, in quanto è la donazione (*Gabe*) di questo *Es gibt*, trova il suo luogo proprio (*gehört*) nel dare<sup>25</sup>.

Per Heidegger non è più possibile pensare l'essere (quale che sia la figura in cui lo si voglia identificare) come fondamento. Di più: è l'idea stessa di fondamento, di principio primo, di origine ad essere definitivamente abbandonata. È questa una delle ragioni per cui, negli ultimi anni, al termine essere, foriero di equivoci a causa della sua compromissione con la tradizione metafisica, Heidegger preferisce quello di *Ereignis*: «l'essere svanisce nell'*Ereignis*»<sup>26</sup>. Non «una nuova configurazione dell'essere accanto a quelle che hanno coniato i diversi

22. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, p. 79.

23. Ivi, p. 82.

24. E. Redaelli, *Evento*, cit., p. 24.

25. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 103.

26. Ivi, p. 123.

nomi dell'essere»<sup>27</sup>, la cui storia è giunta al termine, ma il puro movimento ap-propriannte e dis-propriannte del venire alla luce della fenomenalità, quel ritrarsi che si fa sfondo possibilizzando la manifestazione degli enti, un movimento di cui nulla si può dire. L'Evento «indica il punto cieco della ragione [...]: ciò che non può essere [...] portato a "significato" essendo la condizione che precede e rende possibile ogni significato»<sup>28</sup>. Se dunque la filosofia nasceva con la pretesa di essere la scienza capace di ostendere da sé il proprio fondamento, ci troviamo ora di fronte ad un fondamento che si ritrae, che letteralmente *non è*. L'impossibilità di dire il fondamento – «cosa resta da dire? Solo questo: l'*Ereignis ereignet*»<sup>29</sup> –, come mostra il contributo di Terzi, apre ad una lunga serie di questioni e domande ancora da indagare.

d) «Rimango e voglio rimanere un razionalista, un fenomenologo, [...] vorrei rimanere un fenomenologo in ciò che dico contro la fenomenologia»<sup>30</sup>. Un'affermazione che non ci si aspetterebbe, forse, da parte di Derrida, un autore che, nel suo infaticabile lavoro decostruttivo, ai margini del discorso filosofico, è stato tra i più acuti critici di tutto l'apparato concettuale e terminologico della metafisica e della fenomenologia stessa. Se, da un lato, nozioni come quelle di origine, soggettività e coscienza, identità, proprietà, pienezza ontologica, autotrasparenza sono state oggetto di una costante, minuziosa e attenta opera decostruttiva, che ne smascherava ogni volta la presunta purezza, la non autosufficienza, dall'altro, la prospettiva derridiana non intende prendere congedo dalle istanze della filosofia e, addirittura, della fenomenologia. Se ne può parlare, al limite,

27. S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger dal kairós all'Ereignis*, Guida, Napoli 2005.

28. E. Redaelli, *Evento*, cit., p. 25.

29. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 125.

30. J. Derrida, *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in *God, The Gift and Postmodernism*, a cura di J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999, p. 75, traduzione nostra.

come di una «fenomenologia dell'*impossibile*», in cui la messa in questione dell'evento si configura come «un ardito esperimento per mostrare che nulla si dà da sé, senza rapporto all'altro, né presentemente "in quanto tale"»<sup>31</sup>.

Quando Giovanna Borradori gli domanda, nel corso di una intervista sull'attentato alle torri gemelle dell'11 settembre, se pensi l'evento nel senso di Heidegger, Derrida risponde di getto: «Senza dubbio»<sup>32</sup>. Ora, oltre al legittimo sospetto che il tema della discussione – l'«11 settembre», cioè qualcosa di effettivamente accaduto – solleva a proposito di una simile risposta, va sottolineato che è «il movimento tra *Ereignis* ed *Enteignis* quello che soprattutto a Derrida interessa»<sup>33</sup>, in uno sbilanciamento che pesa forse più dalla parte dell'*Enteignis*, vale a dire del movimento es-propriante, che del movimento ap-propriante.

Della concezione derridiana dell'evento, di cui si cercherebbe invano una trattazione sistematica, come nota Bertolotti, ci interessa solo sottolineare due elementi. Il primo ha a che fare con l'*impossibile*, il secondo con la scelta dell'«11 settembre». Se «un evento è solamente possibile, non fa che svolgere esattamente le possibilità che sono là e dunque non è un evento»<sup>34</sup>, scrive Derrida. Affinché si possa parlare di evento occorre che esso sia inanticipabile e imprevedibile, in un certo senso impossibile, irriducibile a condizioni di possibilità: le sue condizioni di possibilità devono essere rovesciate in condizioni di *im*-possibilità. Perciò, solo «quando l'impossibile *si fa* possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa,

31. M. Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 36, corsivo nostro.

32. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 98.

33. C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990, p. 206.

34. J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 13.

irrecusabile, la forma paradossale dell'evento»<sup>35</sup>. Ad impedirci di confondere l'*impossibile*, che descrive il paradosso delle condizioni di (im)possibilità dell'evento, con il *non possibile*, entra in gioco il secondo elemento, l'attentato alle torri gemelle. Al di là della risposta che Derrida offre nel testo alla domanda se dell'«11 settembre» se ne possa parlare come di un evento oppure no, il fatto stesso che si sollevi l'interrogativo in proposito segna la distanza dalla concezione heideggeriana: l'evento di cui parla Derrida ha a che fare con ciò che accade:

dopo tutto, ogni volta che qualche cosa accade e anche nella più banale esperienza quotidiana, c'è *una parte* d'evento e di singolare imprevedibilità: ogni istante segna un evento, come anche tutto ciò che è "altro", ogni nascita e ogni morte, anche le più dolci e naturali<sup>36</sup>.

e) Debitore più di Bergson che di Heidegger, Deleuze, soprattutto in *Logica del senso*, si cimenta nella fondazione di una nuova logica che scaturisca dalla nozione di evento. Ciò che qui ci interessa rilevare ha a che fare con un tratto decisivo (benché secondo prospettive differenti e perfino opposte) in tutti i pensatori sin qui considerati, con un aspetto in qualche modo implicato nella questione stessa dell'evento: il suo carattere pre-soggettivo o addirittura a-soggettivo. Assieme alla metafisica, in effetti, cade anche il concetto di soggetto, che in maniera sempre più imponente da Descartes a Husserl si era fatto strada al suo interno. È forse possibile parlare di un soggetto dell'evento, di un soggetto che di diritto precede e registra l'evento che *gli* accade? In un senso trascendentale certamente no, non più, è evidente. Sarebbe il sintomo lampante di un modo ragionare ancora metafisico, ancorato alla figura del fondamento stabile, immobile. Il *primum* è piuttosto l'evento, assolutamente libero da tutte quelle categorie, come passato-futuro o causa-effetto e

35. Ivi, pp. 11-12.

36. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, cit., p. 99.

così via, che trovano il loro senso unicamente in relazione al soggetto che le esperisce.

Nella misura in cui il soggetto, l'«attore», cessa di costituire la prospettiva della filosofia, è l'evento, con le categorie impersonali che porta con sé, a dettare i termini della prospettiva. Il compito dell'individuo, per parte sua, è di saper diventare «figlio dei propri eventi [o degli eventi che fa propri] e non delle proprie opere»<sup>37</sup>, facendosene carico, una volta che li ha incarnati. In questo senso l'evento, come singolarità assoluta, non ha nessun qui ed ora, poiché il qui ed ora è sempre in riferimento ad un soggetto. L'evento deleuziano è, analogamente alla *durata creatrice* di Bergson e al *processo* di Whitehead, puro *divenire*, libero dalle anguste briglie della logica classica. Non vi sono quindi cose che divengono altro da ciò che erano prima in virtù di questo o quell'evento, ma innanzitutto vi è la *relazione* tra oggetti, in quel *tutto aperto* e cangiante che è il reale, il che delinea i contorni di un quadro che, come suggerisce Leoni, presenta più di un'analogia con quello leibniziano. Per un verso, quindi, il segno indelebile che su di me lascia l'evento che *mi incarna* e che in questo modo duplico in me stesso; per altro verso, il suo carattere eminentemente impersonale e al di sopra o al di là di ogni logica tradizionale: «da un lato, la parte dell'evento che si realizza e si compie; dall'altro, “la parte dell'evento che il suo compimento non può realizzare”»<sup>38</sup>.

### 3. Attraverso il linguaggio, i due fronti dell'evento

Non è un caso che la questione dell'evento si sia fatta strada assieme ad un ripensamento radicale del linguaggio e che si possa perciò parlare – in un senso certamente molto ampio, te-

37. G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 134.

38. Ivi, p. 136.

nendo presente la varietà di prospettive che qui contempliamo – di una *grammatica dell'evento*.

A ben vedere, le coppie sostanza-accidente, potenza-atto e così via, come la credenza che esistano oggetti in sé, al di là del tempo, non sarebbero altro che il riverbero metafisico della struttura della lingua greca, che si fonda sulla coppia soggetto-predicato. Di qui verrebbero quei due errori, anche del senso comune, cui Whitehead dà il nome di *simple location* e *misplaced concreteness*. L'«uso abusivo dell'astrazione»<sup>39</sup>, che conduce a scambiare l'astratto (oggetto) con il concreto (evento), è pertanto in qualche misura un effetto linguistico. Non sovrapponibile a questa è la critica heideggeriana, i cui termini ci sono certamente più familiari, che attribuisce al valore copulativo che il verbo essere è andato acquisendo in greco l'origine della mistificazione metafisica: «siamo quindi involontariamente portati, quasi non vi fosse altra possibilità, a interpretare l'infinito “essere” a partire dall'“è”»<sup>40</sup>. Alcune delle ragioni per cui il pensiero dell'evento porta con sé un linguaggio caratterizzato da espressioni paradossali, o è spesso accostato mediante una sorta di teologia negativa, sono quindi presto dette: né la singolarità assoluta (in ultima istanza coincidente con la dimensione eventuale del divenire processuale), né il puro significante che non rimanda ad alcun significato (non essendo perciò nemmeno più un significante, dal momento che non esiste significante senza significato) possono essere indicati per mezzo del nostro linguaggio, essenzialmente sostanzialistico. Per la filosofia «il singolo è eternamente *apeiron*»<sup>41</sup>, ammoniva Husserl, poiché l'oggetto della sua indagine è la pura essenza. Il linguaggio che tematizza l'evento è pertanto costretto, quale che sia la maniera e la prospettiva, a frequentare i confini delle sue possibilità.

39. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge 1925; trad. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945, p. 36.

40. M. Heidegger, *Einführung in die metaphysik*, Max Niemayer Verlag, Tübingen 1966; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 1979, p. 101.

41. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 79.

a) I paradigmi che Bergson, Whitehead e Deleuze elaborano a partire dalle suddette ragioni anti-aristoteliche, anti-metafisiche e anti-sostanzialistiche, presentano più di un tratto comune: i termini di *durata*, *processo* e *divenire*, così spesso accostati all'evento, sono in effetti significativamente vicini tra loro. Dal momento che non è certo nelle corde dell'ontologia aristotelica, abitata da «un'idea chiusa di possibilità, possibilità meccanica, senza movimento, inchiodata all'istantaneità del presente»<sup>42</sup>, com'è quindi possibile rendere ragione della natura processuale, mutevole e creativa del reale? Con quale linguaggio, con l'ausilio di quale logica? La proposizione, che il senso comune malato di aristotelismo fa gravitare attorno al soggetto, nel momento in cui ha luogo uno spostamento dell'accento dal soggetto al predicato, diviene proposizione speculativa. Così, al centro della frase, e perciò del pensiero che in essa si fa strada, non è più il soggetto, l'autoidentico, l'omogeneo, bensì il predicato, l'eterogeneo, più capace di restituire l'andamento creativo dell'oggetto del suo discorso. Dal punto di vista logico-linguistico, in una certa tradizione speculativa, che l'assoluto sia concepito come sostanza (questa volta, nel senso spinoziano), monadologicamente, come Soggetto (è il caso di Hegel) o come processo non fa molta differenza: è sempre all'opera un pensiero del divenire. Nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* si trovano infatti le prime straordinarie riflessioni sulla torsione che qualsiasi filosofia che voglia assumere il punto di vista dell'assoluto deve imprimere alle proprie proposizioni: «la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa», poiché «ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa»<sup>43</sup>.

42. P.A. Rovatti, *Un tema percorre tutta l'opera di Bergson...*, introduzione a G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. IX.

43. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 2001 (1960), p. 37.



Se si tratta di vedere il movimento dal punto di vista del movimento o, utilizzando un'espressione verbale, il divenire dal punto di vista del divenire o, finalmente nei nostri termini, l'evento dal punto di vista dell'evento, nell'abbandono della centralità del soggetto è implicato precisamente l'abbandono della centralità della sostanza nel senso di Aristotele, che agisce e patisce senza mai agire né patire. Diremmo, ad esempio: il soggetto X percorre il tratto di strada che va da A a B. Eppure, né esiste anzitutto la sostanza-soggetto X, né si deve confondere il movimento con il tratto di strada, con lo spazio che separa A da B. «Lo spazio percorso è passato, il movimento è presente, è l'atto di percorrere»<sup>44</sup>. Esiste quindi il divenire, il processo, il continuo e creativo differire del reale. L'assoluto è dunque ad un tempo singolarità e differire. Se dal pensiero del soggetto si produce una realtà frammentata, spezzata, già decisa, senza spazio per la novità, dallo spostamento dell'accento sul predicato emerge il pensiero del divenire come *continuum* singolare e irreversibile, senza parti, in quanto mai disponibile nella sua interezza. «Nel complesso l'unità dei molti non è quindi già data, non precede i "molti", non è la sostanza-sostrato di cui i molti (contraddittoriamente) si predicano, ma è un'unità "autopoietica", unità sempre "emergente" e, perciò, sempre sottoposta a "riorganizzazione" (movimento retrogrado del vero). È un'unità che non è, ma che si fa attraverso la differenziazione-attualizzazione di un virtuale»<sup>45</sup>. È per questa ragione che la logica del senso di Deleuze, contrariamente alla logica tradizionale, è una logica in cui gli opposti, lungi dall'escludersi a vicenda, convivono pacificamente e addirittura coincidono.

Vi è allora un ultimo risvolto dell'operazione di superamento del soggetto, legato più alla svolta trascendentale che da Descartes a Husserl ha caratterizzato la modernità che alla

44. G. Deleuze, *Cinéma I – L'Image-mouvement*, Les Edition de Minuit, Paris 1983; trad. it. di J-P. Manganaro, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 2010, p. 13.

45. R. Ronchi, *Teoria critica della comunicazione: dal modello veicolare al modello conversativo*, Mondadori, Milano 2003, p. 35.

metafisica di Aristotele. La prospettiva che emerge chiaramente dalla lettura di Bergson Whitehead e Deleuze vuole infatti collocarsi al di là (o al di qua) di quella rivoluzione epocale a partire da cui il problema della verità è in qualche modo scivolato nel problema della certezza, o dell'autocertezza del soggetto. Assumere il punto di vista dell'assoluto significa anche liberarsi decisamente dall'impostazione trascendentale, per cui la possibilità di parlare dell'assoluto sarebbe limitata a ciò che nella o alla soggettività costituente si manifesta. Termini come percezione o esperienza, in questo quadro, non indicano più il campo entro il quale la natura si rivela, ma, al contrario, un evento interno alla natura stessa. L'evento come accadere processuale del mondo non è relativo ad una soggettività, ma è assoluto o, appunto, l'assoluto. L'assolutizzazione del divenire, in ciò che di comune possiamo riscontrare in questi autori, comporta dunque il superamento della metafisica classica e, insieme al superamento della soggettività trascendentale, l'abbandono di qualsiasi forma di correlazione.

**b)** Anche in Heidegger, o forse bisognerebbe dire soprattutto in Heidegger, la critica al linguaggio, almeno dalla metà degli anni Trenta in poi, si sviluppa parallelamente al pensiero dell'evento e intende anzitutto mostrare come l'idea corrispondentista della verità trovi il suo radicamento nella struttura del giudizio, ossia nella proposizione di matrice aristotelica. L'uso copulativo del verbo essere sarebbe uno dei maggiori responsabili della nascita della filosofia come metafisica, come ontoteologia. Ciò che Heidegger vuole affermare è che la domanda sulla verità non ha sempre coinciso e in effetti non consiste nella ricerca del fondamento. La verità come disvelamento, come *aletheia*, «non concerne il giudizio espresso studiato dalla logica come problema, ma la manifestazione originaria del senso dell'essere»<sup>46</sup>.

46. C. Sini, *Heidegger e la domanda sul senso dell'essere*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggerini, Marietti, Genova 1991, p. 243.

Prima di dedicarsi alla formulazione di un altro linguaggio o di un'altra logica, però, si tratta anzitutto di prender coscienza della peculiare indisponibilità del linguaggio che, in modo analogo all'*Ereignis*, non è un prodotto o uno strumento nelle mani dell'uomo, pur mantenendo rispetto ad esso un riferimento strutturale: tanto l'*Ereignis* quanto il linguaggio sfuggono al possesso e all'arbitrio umano. L'*Ereignis* «non può più essere oggettivato né come un fatto né come un avvenimento, esso può venire esperito solo come il “donante” nel suo tracciare la *Lichtung* del venire alla presenza degli enti»<sup>47</sup>. In altri termini, con l'*Ereignis* si interrompe quel gioco linguistico per cui qualcosa sta, in quanto segno, per qualcos'altro, poiché «non c'è nulla, al di fuori dell'*Ereignis*, cui l'*Ereignis* possa essere ricondotto, in base a cui esso possa essere spiegato. L'*Ereignen* non è il risultato (*Ergebnis*) di qualcosa d'altro: esso è, al contrario, la Donazione (*Die Er-gebnis*)»<sup>48</sup>. La barratura a croce da un certo momento in poi apposta sulla parola essere, se si pensa anche alla lettura che ne farà poi Derrida nella *Grammatologia*<sup>49</sup>, vuole identificare precisamente quella dinamica per cui «l'essere non può essere il significato di un significante, perché non c'è parola che lo possa dire; tanto che se lo dico, subito mi pento di averlo detto e sono costretto a barrarlo»<sup>50</sup>. Chi porta in un certo senso ai suoi limiti il discorso heideggeriano è quindi Derrida, le cui descrizioni dell'evento non possono mai rispondere alla domanda “che cos'è?”, essendo questa la domanda metafisica

47. S. Gorgone, op. cit., p. 173.

48. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, *Gesamtausgabe*, vol. XII; trad. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 203.

49. «Questa barratura è l'ultima scrittura di un'epoca. Sotto i suoi tratti si cancella, rimanendo leggibile, la presenza di un significato trascendentale. Si cancella restando leggibile, si distrugge mentre si dà a vedere l'idea stessa di segno. In quanto de-limita l'onto-teologia, la metafisica della presenza ed il logocentrismo, quest'ultima scrittura è anche la prima scrittura» (J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasso, *Della Grammatologia*, 1969, Jaca Book, Milano 1998, p. 44).

50. C. Sini, op. cit., p. 245.

per eccellenza. L'evento non trova spazio all'interno dell'apparato concettuale dell'ontologia, è rispetto ad essa *esteriore* e irriducibile: «rimozione dell'esteriorità, della traccia, questa è la strategia della metafisica, l'unica strategia che può consentire a tale metafisica di cancellare le tracce della propria origine e imporsi come metafisica della presenza e del proprio»<sup>51</sup>.

Da un lato, quindi, il pensiero dell'evento non ha a che fare con il tentativo di trovare nuovi modi per dire l'essere. Ogni figura del fondamento, decentrata in se stessa, trae ora la propria origine da un altrove che, ormai impensabile in termini di presenza, «si scarta dall'opposizione presenza-assenza (presenza negata) con tutto ciò che essa implica»<sup>52</sup>. Dall'altro, il modo – forse, rispetto a quello appena visto in Bergson, Whitehead e Deleuze, non così dissimile nelle sue istanze – in cui è sviluppata la decostruzione della soggettività trascendentale conduce a ben altri risultati. Se è vero infatti che l'*Ereignis* ha un carattere indubbiamente pre-soggettivo, è altrettanto vero che, com'è noto, è anche l'evento della reciproca coappartenenza di essere e uomo. Leggendo Heidegger alla luce del suo debito nei confronti di Husserl, si può infatti arrivare a pensare alla coappartenenza uomo-essere segnata dall'*Ereignis* come ad un modo, benché in un contesto concettuale ormai distante, di ripensare e radicalizzare l'intenzionalità dell'ultimo Husserl, vale a dire l'«a-priori universale della correlazione»<sup>53</sup> così come è presentato nella *Crisi*. Del resto, basta pensare ad alcune delle più note espressioni legate all'*Ereignis*, come ad esempio il “venire alla luce” o il “venire alla presenza della fenomenalità”, per accorgersi che il riferimento all'uomo, pur

51. M. Vergani, op. cit., p. 59.

52. J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1974, p. 126.

53. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano 2002, p. 292, n. 13.

accuratamente svestito degli abiti trascendentali, non è mai perso. E, in questo senso, nemmeno Derrida intende liberarsi delle istanze fenomenologiche. Le analisi derridiane sull'evento come l'impossibile non vogliono avere un carattere evocativo, metaforico o poeticheggiante, esse intendono al contrario rispondere ad esigenze fenomenologiche: a che condizioni *si dà* evento? Solo se le sue condizioni di possibilità si rovesciano in condizioni di *impossibilità*. In questo quadro, il soggetto, per quanto decostruito da cima a fondo, non è mai scavalcato.

Abbiamo dunque individuato almeno due fronti aperti dalla questione dell'evento. In una battuta, diremo che se il primo, inaugurato da Bergson, Whitehead e Deleuze, si colloca al di fuori del solco della fenomenologia, nella direzione di un "realismo speculativo" che rigetta in blocco la svolta cartesiana e la differenza tra essere e apparire, il secondo resta all'interno della tradizione fenomenologica. Sul primo fronte, l'abbandono della sostanza aristotelica ha di mira più la rottura definitiva con il riferimento alla misura umana che la messa in crisi del fondamento come tale. Seguendo Heidegger e Derrida, invece, ci si lascia alle spalle la metafisica del fondamento secondo una prospettiva che non rinuncerà mai a quel portato epocale della modernità, magistralmente espresso nella fenomenologia, che consiste nella correlazione.

#### 4. L'evento, un ritorno?

Per quanto possa apparire paradossale, è proprio all'interno del pensiero greco – di un certo pensiero greco – che si può individuare la prima fioritura di un pensiero dell'evento. Il dato curioso, di cui non è superfluo anche solo prendere nota, consiste nel fatto che, se si segue il filo dei manuali di storia della filosofia, prima che in Nietzsche, Bergson e Whitehead, una tematizzazione corporosa dell'evento la si trova solo negli stoici. Ma, come si sa, il quinto secolo avanti Cristo è anzitutto il

secolo di quella forma di pensiero che si esprime nella tragedia. Quando la filosofia comincia ad imporsi, infatti,

deve legittimarsi *contro* i più convalidati discorsi del tempo, e la tragedia rappresenta proprio il culmine di ciò che è già stato convalidato. Così il teatro delle idee sfida il teatro della tragedia – lo si vede soprattutto in Platone – e sempre da allora ciò che sembra essere stato perduto, o esiliato, dall'orbita di quel che la filosofia può "vedere" è precisamente quel che si trova o si vede nella tragedia greca. Direi che questa "espulsione" della tragedia getta i semi del suo necessario – o "destinale" – ritorno<sup>54</sup>

Comprendere in che consista la tragedia non significa semplicemente riprendere i testi di Eschilo, Sofocle e Euripide che ci sono pervenuti e studiarli minuziosamente, ma in primo luogo cercare di capire che cosa accadesse nella rappresentazione della tragedia, a quale tipo di esperienza desse luogo e quale forma di pensiero, se così si può dire, portasse ad espressione. Trattandosi di qualcosa che «non può essere dischiuso – almeno originariamente – nel linguaggio del concetto»<sup>55</sup>, ci aiuta a compiere qualche passo in questa direzione una breve sosta sull'esperienza della *mimesis* da cui e con cui nasce il teatro. Col teatro la poesia non è più recitata da un interprete che mantiene da essa una certa distanza per un pubblico che rimane distaccato, in ascolto. Nell'immedesimazione totale di tutti i soggetti coinvolti che nel teatro accade, queste distanze sono letteralmente polverizzate, fuse nel tutt'uno di un evento in cui interprete, poesia e pubblico non costituiscono più – o non costituiscono ancora – tre poli distinti.

In questa prospettiva il tratto originario della *mimesis* risiederebbe nell'effetto di spersonalizzazione e spossessamento che produce, e nel momento del suo sorgere indicherebbe la possibilità di produrre un «effetto» di immedesimazione tale che fruitore, attore e evento

54. D. Schmidt, *La filosofia e il pathos della tragedia* <<http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=106>>.

55. *Ibidem*.

rappresentato perdano la loro identità e vivano in unità nello spazio aperto della rappresentazione<sup>56</sup>.

Il tipo di conoscenza che accade nella partecipazione alla tragedia non ha nulla a che vedere con l'apprendimento di una morale che si può ricavare al termine di un discorso – o anche di una storia ben orchestrata nella sua trama –, che portasse a questa o quella conclusione a riguardo di questo o quel tema. La famosa formula eschilea del *pathei mathos* fa riferimento ad un genere di conoscenza che non ha bisogno dell'elaborazione concettuale dell'intelletto per essere recepita e sedimentarsi. Non c'è lavoro analitico, non c'è *medium*, non occorre alcuna spiegazione: qualcosa accade come un tutto di cui ognuno è parte prima ancora di scoprirsi come individuo separato. Così come, da un lato, gli attori sulla scena non interpretano dei personaggi, ma, per così dire, sono quei personaggi, dall'altro lato, il pubblico non assiste ad uno spettacolo, ma è parte integrante della scena.

Il rinvio che l'immagine arcaica è in grado di operare con ciò che in essa è rappresentato, non essendo regolato dalla legge della somiglianza e dell'imitazione, non nasce strutturalmente per essere *analogon*, ma per essere *symbolon*: esso [...] riesce solo se produce un effetto di spersonalizzazione e di lacerazione della membrana che ordinariamente separa identità del rappresentato e alterità del rappresentante. Già nel significato di *mimesis* come evento dell'immedesimazione che coinvolge le tre dimensioni della rappresentazione, cantore – rappresentato – fruitore per sortire un effetto pedagogico e rituale che si realizza a livello simbolico l'atto rappresentativo deve incrinare un'identità e divaricare al suo interno due dimensioni penetrantisi: l'identità e l'alterità, la presenza e l'assenza, la verità e la parvenza<sup>57</sup>.

56. A. Le Moli, *Mimesis e ripresentazione. Dal platonismo all'ermeneutica*, in AA. VV., *Ermeneutica e filosofia antica*, a cura di F. Trabattoni e M. Bergomi, Cisalpino, Milano 2012, pp. 35-62, p. 52.

57. *Ibidem*.

È questo un primo senso in cui è possibile parlare di evento a proposito della tragedia greca: l'accadimento di qualcosa che non si fa comprendere tramite il rinvio ad altro, al suo significato, ma che si impone con la sua potenza travolgente da se stessa e insieme col contributo di tutta la *polis*.

Facciamo ora un passo ulteriore con l'ausilio di un celebre esempio: l'*Edipo re* di Sofocle. Cosa accade nell'*Edipo re*? Per rispondere, saremmo in prima battuta tentati di raccontare la storia di Edipo, dal suo arrivo a Tebe fino all'esilio. Ma c'è un altro modo di rispondere, che non individua più in Edipo il reale protagonista della tragedia, ma in qualcosa d'altro.

Se il protagonista fosse Edipo, avremmo un soggetto ben definito che compie, essendone o meno il responsabile, una serie determinata di atti fino a scoprirsi, nel volgere di un sol giorno, l'autore del male contro cui si sta battendo. Nella cornice tragica, però, l'azione e l'uomo tragici «si profilano non come delle realtà che si potrebbero circoscrivere e definire, delle essenze, per dirla con i filosofi del secolo seguente, ma come dei problemi che non comportano risposta, degli enigmi i cui doppi sensi restano incessantemente da decifrare»<sup>58</sup>. Il significato delle azioni dei soggetti tragici – si domanda Vernant – «non rimane in gran parte oscuro a colui stesso che le commette, di modo che non è tanto l'agente a spiegare l'atto, ma piuttosto l'atto che, rivelando, a cose fatte, il suo senso autentico, ricade sull'agente, chiarisce la sua natura, svela ciò ch'egli è e ciò che ha realmente compiuto a sua insaputa?»<sup>59</sup>. Da osservazioni di questo tenore, che in se stesse esprimono qualcosa di ben noto a chiunque conosca la tragedia, si è spesso soliti scivolare, quasi si trattasse di una naturale conseguenza, nella posizione di un altro problema, espresso sotto forma di interrogativo: il sogget-

58. J-P. Vernant, *Il soggetto tragico: storicità e transtoricità*, in Id., P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Éditions La Découverte, Paris 1986; trad. it. di C. Pavanello *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 2001, p. 71.

59. J-P. Vernant, *Edipo senza complesso*, in Id., P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, F. Maspéro, Paris 1972; trad. it. di M. Rettori, in J-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, p. 67.



to tragico è libero o necessitato a compiere ciò che compie? Poteva o non poteva agire diversamente? Se, tuttavia, si tiene conto del fatto che nella tragedia l'«aspetto di inchiesta sull'uomo, come agente responsabile, ha solo valore di contrappunto in rapporto al tema centrale»<sup>60</sup>, c'è ancora da riflettere sulla centratura, sull'adeguatezza di tale domanda, prima di impegnarsi a trovare una risposta. Si tratta cioè di comprendere chi sia il protagonista, quale sia il tema.

Ciò che nell'evento tragico dell'Edipo re accade non è la semplice narrazione della storia di Edipo, ma l'incrociarsi e il rovesciarsi l'uno nell'altro del discorso umano e del discorso divino. Quando Edipo, in apertura, dichiara che sarà lui stesso a fare luce sulla vicenda della peste a Tebe – *ego phano*<sup>61</sup> –, sta ospitando in se stesso, ad un tempo uniti nel detto di una sola frase, ma ancora separati, il discorso umano e quello divino. L'espressione edipica è suscettibile di una doppia traduzione a seconda che si tratti del punto di vista dell'uno o dell'altro discorso: «son io che metterò in luce il criminale – ma anche: scoprirò me stesso criminale»<sup>62</sup>. Così, lo stesso Edipo che è all'inizio *isoumenos theois*<sup>63</sup>, pari agli dei, finisce per essere *isa kai to meden*<sup>64</sup>, uguale al nulla. Il che non va letto in senso cronologico, come il passaggio da uno stato ad un altro, ma piuttosto come l'evento dell'incrociarsi dei due discorsi, in una tensione destinata a rimanere tale.

Spingendo questa lettura dalla parte del discorso divino, la colpa di Edipo ci appare come «il rovescio della potenza soprannaturale che si è concentrata in lui per perderlo»<sup>65</sup>. Si potrebbe dire che non c'è alcun Edipo prima di quell'evento di rovescia-

60. Ivi, p. 70.

61. Sofocle, *Edipo re*, 132.

62. J-P. Vernant, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re*, in Id., P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, cit., p. 95.

63. Sofocle, *Edipo re*, 31.

64. Ivi, 1187-88.

65. J-P. Vernant, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re*, cit., p. 98.

mento, non c'è nessun Edipo che, dall'essere sovrano venerato dai tebani, si trova poi a cadere in disgrazia fino a richiedere per se stesso l'esilio. Di più: sotto questo profilo, se l'aporia tra libertà e necessità è destinata a non trovare soluzione, è perché la domanda è della filosofia, non della tragedia. Se Edipo fosse libero o meno è la domanda del filosofo che, rileggendo la tragedia sotto la lente del principio di non contraddizione, pensa alla convivenza di libertà e necessità come alla riunione di termini inconciliabili<sup>66</sup>. Ma «Aristotele, che elabora una teoria razionale dell'azione sforzandosi di distinguere più chiaramente i gradi di impegno dell'agente nei suoi atti, non sa più cosa siano la coscienza e l'uomo tragici: essi appartengono per lui a un'epoca trascorsa»<sup>67</sup>. Spingendo nella direzione del discorso umano, vediamo lo stesso evento dal punto di vista dell'uomo, che è ad esso esposto e perfino abbandonato. Così, nell'Edipo re, attraverso la figura di Edipo accade anche la messa in scena della condizione umana.

L'evento del confluire, o dell'emergere da una sola sorgente del discorso divino e di quello umano è il vero protagonista, ciò che accade nella tragedia. In questo secondo senso in cui abbiamo evidenziato la possibilità di parlare di evento a proposito della tragedia, il punto di vista non è ancora né quello del dio, né quello dell'uomo, ma è portata ad espressione la profonda unità di un mondo fluido quanto instabile in cui queste separazioni, almeno alla maniera in cui siamo soliti guardarle, non sono ancora avvenute. Con l'avvento della filosofia, questo mondo viene allontanato come tale e quindi ricompreso in termini razionali, tanto da Aristotele quanto dagli stoici. L'unità di discorso umano e discorso divino si rompe e, se in Aristotele troviamo l'assolutizzazione del discorso umano, negli stoici troviamo l'assolutizzazione del discorso divino, ormai svuotato della sua dimensione religiosa e ridotto a discorso sulla pura motilità di un destino necessario, di cui l'uomo è in balia e che

66. Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1458 a 26.

67. J-P. Vernant, *Edipo senza complesso*, cit., p. 68.

si manifesta nella singolarità degli eventi, da intendersi qui in un senso ancora diverso.

Sotto lo sguardo dei greci questo mondo fluido ed ambiguo di concetti trasposti e di simboli si scinde e si fissa nella singolarità univoca delle figure: i sensi traslati cadono, la molteplicità delle rappresentazioni si fa molteplicità delle sostanze. Per la prima volta le cose escono dalla sfera magica dell'evento, s'elevano dalla dispersione e dall'instabilità degli accidenti all'unità immobile dell'essere [...]. È il mondo delle forme che sorge, e con esse appare per la prima volta lo spazio, separato dal tempo, nel cui flusso l'evento lo trascina e col quale l'esperienza esistenziale e la mentalità primitiva lo confondono, lo spazio come limite della forma che lo crea, e fuori della quale esso è nulla, quello che noi conosciamo dell'arte greca e che sarà definito da Aristotele, lo spazio "in cui il mondo", come egli dice, "è quanto alle sue parti e non è quanto al tutto" [...]. La realtà è esorcizzata: la trama delle relazioni simpatetiche, sulle quali opera il magico, si rompe, i regni della natura si dividono, i movimenti e le forze rientrano nei limiti delle grandezze: [...]: le potenze abbandonano la sfera delle cose visibili, che s'apre al dominio dell'uomo [...]: dal ciclo dell'evento si staccano gli dei della forma<sup>68</sup>.

Così l'evento – termine con cui Diano propone di tradurre la parola greca *tyche* – non trovando più un posto proprio all'interno del mondo delle forme, viene da Aristotele ripreso come quel fatto che, non necessitato da nulla, può irrompere nell'esistenza dell'uomo e produrre «un capovolgimento completo della vita»<sup>69</sup>. L'evento si modula qui come «*tyche*-caso»<sup>70</sup>. Sebbene nella *Fisica* Aristotele distingue tra *automaton*, cieco caso che riguarda il mondo della *physis*, e *tyche*, relativa invece al mondo di quell'ente capace di prefiggersi dei fini che è l'uomo, i due termini appartengono in ultima analisi al medesimo genere, in quanto «tutti gli eventi che non accadono in vista del fine e si sottraggono alla necessità della forma hanno come ultimo

68. C. Diano, *Forma ed evento*, Neri Pozza, Venezia 1952, pp. 57-58.

69. Aristotele, *Etica nicomachea*, 1100 a 25.

70. C. Diano, op. cit., p. 25.

principio il nulla e si producono “da sé”»<sup>71</sup>. Il che, ovviamente, non esclude che ciò che accade possa essere dall'uomo ricompreso in vista dei propri fini, anche modificandoli, venendo così dotato di un senso.

Diverso è il discorso per gli stoici, per cui è più opportuno parlare di «*tyche*-destino»<sup>72</sup>. Il perno attorno a cui ruota il pensiero degli stoici non è la forma, ma l'evento come «momento di un processo che si chiude nel ciclo, un verbo del discorso divino»<sup>73</sup> senza connotazioni di valore: «gli eventi sono necessari e questa necessità è provvidenza: ogni evento è un bene? Non in sé, ma nella connessione con gli altri. In sé non è bene né male, è un fatto». Il singolo è ciò che esiste, il resto è un'aggiunta superflua dell'uomo, il contingente è necessario e assoluto, parte di un ciclo provvidenziale di cui non si è padroni. Se si pensa alla differenza tra la logica aristotelica e quella stoica si comprende ancora meglio: «forma e contemplazione di forma il dio di Aristotele, e *theoria*, contemplazione di forme, la scienza; evento e concatenazione ciclica e provvidenziale d'eventi il dio degli stoici, e ragione o discorso d'eventi la scienza, *logos*: da un lato il sillogismo categorico della forma che ignora gli eventi, dall'altro il sillogismo ipotetico dell'evento che ignora le forme»<sup>74</sup>.

Mettendo a frutto questo rapido accenno al mondo della tragedia greca, possiamo allora conclusivamente introdurre l'ipotesi che non sia un caso se al punto di esaurimento della storia della metafisica irrompe nella scena qualcosa come l'evento. Se la filosofia si era affermata prendendo le distanze dal mondo dell'“altra della Grecia”, la Grecia dell'evento, nel lavoro di incessante autocritica che si è sviluppato nell'ultimo secolo, ha sentito l'esigenza di riappropriarsene, di ritornarvi sopra, di ricomprenderla. Certo, i termini non possono più

71. Ivi, p. 24.

72. Ivi, p. 26.

73. Ivi, p. 36.

74. Ivi, p. 17.

essere quelli della tragedia, sono quelli della filosofia, ma si può leggere l'irruzione dell'evento nella scena filosofica da Nietzsche ad oggi come il ritorno, nella filosofia, di ciò da cui la filosofia per imporsi aveva preso le distanze, come il riemergere dell'altra origine dell'Occidente. L'evento, il punto di resistenza al linguaggio del concetto, indifferente al principio di non contraddizione, l'indefinibile per definizione, il fiume carsico della storia della filosofia ritorna oggi ad interrogarci, non tanto per farci ripiegare su noi stessi, ma per consentirci di guardare in avanti con una rinnovata e più profonda coscienza della nostra origine.

Hölderlin si riferiva alla "vitalità orientale" dell'antica Grecia. Egli, come Nietzsche, Heidegger e altri ancora, ha mostrato che il mondo greco – specialmente la tragedia greca – è più oscuro, più ricco, più strano e meno "occidentale" di quanto fossimo propensi a credere. Prendere consapevolezza di ciò significa comprendere che la propria cultura conserva qualcosa di strano e persino di estraneo che non abbiamo ancora compreso e che anzi costituisce la storia effettiva delle nostre radici. [...] Non si può «saltare oltre la propria ombra»; noi traiamo il nostro pensiero dalle storie, dai linguaggi e dai presupposti che abbiamo ereditato. Volgersi criticamente alle radici di quelle eredità, non per rispolverarle ma per comprenderle meglio, significa – credo – aprire una relazione più progressista con la propria cultura e il proprio tempo<sup>75</sup>.

Michele Di Martino

75. D. Schmidt, op. cit.